

日本靈異記の古さと新しさ

長 野 一 雄

説話のもつ庶民性や、内部に秘めている願望や理念や、赤裸々な真実性に魅せられてきたが、『日本靈異記』については、上記以外に、前代性（古代性）に興味を覚えていた。

前代性（古代性）とは、『日本靈異記』が平安時代初期の作品であるにもかかわらず、奈良時代以前のものを、雑多に包含している資質をもつことをさす。奈良時代以前のものを包含するというのは、『記』『紀』『風土記』の説話とつながるものをもつということである。そこには説話の継承や展開が見られ、説話史や説話文学史を考える手立てが発見できることになるだろう。

『日本靈異記』の古代性については、すでに指摘がある。守屋俊彦氏はそのことを意欲的に追求し、例えば『靈異記』は仏教の説教書である。因果応報を説いたものである。だのに、なぜか記紀的なものや、説話的なものを多く含んでいる。その秘密をあかす一つの方法として飛鳥を持ち出し、その飛鳥を引き出すために、紀伊国のことや、元興寺のことをとりあげてみたともいえるのである。⁽¹⁾と記し、また他界観を追求して、「靈異記の他界は、記紀の他界と仏教のそれとの接点にあったということにもなるのであ

る。」と記されている。⁽²⁾これらは結局『靈異記』における『記』『紀』的なもののありかを探っている論考といえよう。

また八木毅氏は、『万葉集』も『靈異記』も、開巻第一が雄略天皇代で始まっていること、最終年代が同じであることを指摘されており、出原逆雄氏は、『万葉集』の歌と、『靈異記』の説話世界との関連を追究されている。⁽³⁾『靈異記』の前代性が、『万葉集』との関係においても理解できるのである。⁽⁴⁾

黒沢幸三氏は、「要するに、『靈異記』は神話を継承し、『記紀』の物語と重複する話を含んでいることはまちがいない。しかしながら『靈異記』は神話を神話として継承しているのではない。神話を靈異譚・奇異譚としてうけいれているのである。神話や『記紀』の物語を説話に改鑄してうけついでいるのである。だから私は『記紀』から『靈異記』への展開においては、前者から継承面とともに二者の間にみられる断絶面も重要視したい。」と記されている。⁽⁵⁾断絶という言葉にひっかかりを覚えるが、『記紀』的なものを継承し、それをそのままではなく、より説話化を進めていく方向で、変化の花を咲かせているのが『靈異記』だということであ

あろう。

以下、私は私なりに、『靈異記』のもつ前代的なものの継承と展開とを跡づけ、展開の中に何があるかを探ってみたいと期しているのである。

上巻第一は、雄略天皇の「隨身」「肺腑の侍者」である小子部栖輕が、天皇の命により雷神を捕える話である。結語に「所謂古京の時に名づけて雷の丘と爲ふ、語の本是なり。」とあり、一見「雷の岡」にまつわる説話のようにとれる。

雷を制する話として、『常陸風土記』那賀郡の嘯伏山説話がある。この説話は最初に、「人あり、姓名を知らず、常に就て求婚ひ、夜來りて昼去りぬ。」とあり、神婚説話のパターンを示している。三輪山説話は祖靈である蛇神との神婚饗礼により、生産の豊穰を祈る土俗信仰が元になっていると考えられるが、嘯伏山説話はそれと同じく、祖靈とする雷神との神婚饗礼があり、生産の豊穰を祈る土俗信仰が元にあったものと理解できる。したがって雷神の子孫が祭祀権をもち、「其の子孫、社を立てて祭を致し、相統きて絶えず。」と記されるのである。

『靈異記』の小子部栖輕については、その職掌に関して多くの意見があり、黒沢幸三氏や福島秋穂氏が紹介されている。⁽⁶⁾ いちいちの言及は避けるが、「少年を率いて宮廷に仕え、天皇側近の雑務を担当したのであらう。」とする直木孝治郎氏の意見や、「小子部の一族は、恐らく、朝廷に使われる童子の養育と管理統率をその職掌としたものと思われるが」とする福島秋穂氏の意見を

認めるとしても、小子部氏がなぜ少年を率いるのかにひっきりを覚えるし、職掌だけをもって氏族を考えることはないと私は思う。三輪氏は大和朝廷に仕えたが、そうした朝廷の官職とは別に、三輪山の祭祀権をもち、古伝承をもっていたのである。氏族はそれぞれ自己の信仰を保持し、古伝承をもつと考えるのが当然で、小子部氏が雷神信仰を保持していたと考えて何らおかしいことはない。説話は何らかの事実を核として生れることが多いと思うので、この説話も小子部氏の古い信仰とかかわって生れたとするのが、全くの作り話とするよりも自然である。まして、証拠が何もないわけではないのだから。

証拠の一は、「小子」という名にある。雷神が小子と関係のあることは、先記した常陸那賀郡嘯伏山説話で、生れた神の子である蛇が、「父の在すところに従きぬ。」という母の言に対して、「望請はくは、矜みて一の小子を副へたまへ」と願う表現があり、もっと明確な証拠として『靈異記』上巻第三に、落ちた雷が「小子と成りて随ひ伏す。」とある。三輪氏は「故、其の麻の三勾遺りしに因りて、其地を名づけて美和と謂ふなり。」という伝承をもち、三輪を名としている。これと比べて小子部氏が、自己の信仰する雷神の小子を名としているとして何らおかしくはない。

証拠の二は「雄略紀」六年三月の栖輕伝承である。これは、小子部氏が雄略天皇と自己氏族とを結合させている説話で、氏族誇示のための虚構があると思えるのだが、それにもかかわらず、自己氏族と養蚕とを結びつけている点に真実味を感じる。

久保田実氏は、「小子部氏の雷神であるが、小子部氏は、養蚕

を重要な職種としていたのであるから、蚕の神は重視されても、雷神は余り重要な神とは思われていなかったであらうと思われる。」と推測し、「養蚕に桑の木が必要欠くべからざるものであることは、いうまでもないが、その桑の木にまつわる雷神伝承が、古くから中国や日本に伝承されていたことは、石田英一郎氏が『桑原考』において明らかにされたところである。」「小子部栖輕の雷神捕獲談は、小子部氏の養蚕に伴って伝えられていた避雷呪の由來談であったことが理解されるのである。」と記している。もっともであるが、後代的な思考と考える。私はもっと原初的なものを考えたい。

蛇神や雷神は原初的には強い靈力を持ち、信仰を集めた神である。避けるべき神でなかったことは、三輪氏が蛇神を祖とし、鴨氏が雷神を祖とし、『靈異記』上巻第三の道場法師も雷神を祖とすることによって知られる。

私はもっと生活実感から考えてみたい。私はある時期、養蚕に従事したことがある。その時、夕立が来ると、雷が桑の木に落ちるのを何度か目にした。桑の木は水分が多く、枝が避雷針のように細く突き出て張っているので、雷を呼びやすいのだと考える。ましてや、今のように電柱のない時代だとおさらである。雷神のもたらした雨で生き生きした緑の桑の葉は、蚕の成長にとって恵みである。雷神の強い靈力が桑の葉にこもり、蚕を成長させるのだ。養蚕に従事する者が雷神を信仰するのは、原初的には正しい理念ではなからうか。私は、小子部氏は養蚕に従事し、古くは雷神信仰をもっていたと考えたい。嘯伏山説話のように、雷神と

の聖婚儀礼をもつ者が、雷神を体現化し、雷神を鎮めることができるのである。誰もができることではない。小子部氏は古い昔それを行っていた。そうした家柄である故に、雷神捕獲説話が生れるのであると考える。しかしそれにしても、小子部氏は、大和山城の豪族鴨氏と比べて、新しい理念の説話を持込んだと言えるかも知れない。持込んだのは、壬申の乱の功臣小子部連組鉤ではなからうか。

結局は、雷神を制するという点で、雷丘説話は嘯伏山説話と共通の基盤をもつのだが、説話を形成している理念には大きな違いがある。嘯伏山説話は、神婚説話の常として、「人あり、姓名を知らず」「一夕に懷妊めり」とあり、「産むべき月に至りて、終に小さき蛇を生めり。明くれば言とはぬが若く、聞るれば母と語る。是に、母と伯と、驚き奇しき、心に神の子ならむと挟ひ、即ち、淨き杯に盛りて、壇を設けて安置けり。一夜の間に、己に杯の中に満ちぬ。更、甕に易へて置けば、亦、甕の内に満ちぬ。」と記し、しきりに神秘性を強調しようとする意図がみられる。さらに、願いが聞きいれてもらえないので怒る雷神を制しはするが、社を建てて祭る結末になっており、結局は、古代的信仰観が命脈を保っているのである。このような古代的信仰観は、説話を神の話としての型にはめ、束縛し、説話文学化を妨げることになる。これに対して雷丘説話は、最初から雷を捕えることに終始し、「汝、鳴雷を請け奉らむ」や「請けたてまつら將」「爾あらば汝請け奉れ」「天の鳴雷神、天皇請け呼び奉る云々」「雷神と雖も、何の故にか天皇の請けを聞か不らむ」「雷神を請け奉れり」「此の雷

悪み怨みて鳴り落ち、碑文の柱に踊エ踐み、彼の柱の折けし間に雷操りて捕へらる。」と記している。「奉」がわずかに雷神への敬意を表し、そこに雷神の尊厳さが残されているが、形式だけの敬意のように思える。こうしてこの説話は、古代的信仰観を喪失している。喪失の後に浮び上ってくるものは何か。それは、「雄略天皇の隨身、肺腑の侍者」であり、天皇の勅命を受けてさうと馬に乗り、雷を捕える栖輕、天皇がその「忠信を詠ひ」「墓を作りたまひ」「天皇の勅使」が「生きても死にても雷を捕へし栖輕が墓」を作った栖輕、そのものの像である。そこには、天皇に愛された側近として活躍する栖輕を、前面に浮び上らせようとする意図がある。雄略天皇とこれほど関係深かったという氏族の誇示と売り込みが、隠された意図として存在し、「所謂古京の時に名づけて雷の岡と爲ふ、語の本是れなり。」という結語は説話にしっかりと残らない。警戒の付け足しであろう。天皇に重んじられた氏族を誇示しようとしている点で、この説話は「諸家のもたる本辭」に該当するものではないか。そこにこの説話の古代性があるのだが、栖輕という人間に焦点を当て、人間を描こうとしている点で新しい。その際、人間像が十分浮き彫りされるところまでいかないのは、天皇との深い関係を説こうとし、自己氏族を誇示しようとする氏族意識が働いているせいで、一面化した上すべりの描き方しかできないからである。そこに新しいといえ、依然として古代的なものの残滓が色濃く尾を引いていると指摘できる。

上巻第二は狐婚姻説話であり、後代に長い伝承の歴史をもつ、

この種の説話の祖となる作品である。

この説話は、狐を神の使いとして田に迎え、田の神として神婚儀礼を行ない、生産の豊穡を祈る稻作儀礼を骨格とし、それが物語的に虚構化されて生れている。こうした点で、成立上原初的には、古い神婚儀礼が投影していると指摘できる。

だが、同じ神婚儀礼の投影している三輪山説話や、それよりやや説話物語化した『肥前風土記』松浦郡習振峯説話と比べ、一段と説話物語化を進めているのが、この作品である。

三輪山説話は、「形姿威儀」の比類ない男が、夜半活玉依毘売の元に来、すぐ姫は妊娠する。父母に怪しまれ、男の素性を知ろうとして、麻糸を男の着物の裾につけておき、朝になって男の去った後を尋ねると、三輪山の神の社に留っていた、と記す。神の神秘感が強くにじみ出てくる作品である。

習振峯説話は、弟日姫子のもてなした大伴狹手彦に似た男が、狹手彦と別れた五日後、夜毎に姫の所へ来る。怪しんだ姫が、男の着物の裾に麻糸をつけ、後を尋ねると、峯の沼に人身頭蛇の蛇がいる。たちまち人と化し、姫を沼の底に誘い込み、姫は沼底に屍となるのである。姫が巫女として聖婚していた蛇神の神秘感や、崇りの畏怖感がにじみ出てくる作品である。こうして二説話には、古代的信仰感が強く息づき、説話を制約している。

これに対して、『靈異記』の狐説話は、男が妻とする女を求め、狐女が積極的にこの男に気を示す。二人は結婚し、一男が生まれる、犬がいて子を生み、その子犬に吠えられて女は驚き恐れ、狐になつてしまふ。狐と分った後も相愛の心は強く、男の所に来て夜を

共にしたと記す。

説話は、狐であることにひっきりかき覚えないほどの人間的恋愛話になっている。

中巻第四十一は、一度蛇に犯された女が、蛇に愛欲を抱き、臨終に際しても「我死にて復の世に必ず復相はむ」と言う。すさまじい人間の愛欲の執念である。これと似て上巻第二は、狐と分つても「汝と我との中に子を相生めるが故に、吾は汝を忘れず。毎に來りて相寝よ」と男は言い、「恋は皆我が上に落ちぬ」と歌う。愛欲のとりことなつた人間が浮き彫りされてくるのである。

だがそれにしても、人間としての生きる葛藤はあまりにも乏しい。夫婦の縁を求める男女は、何の障害もなくストレートに結合し、犬に吠えられた狐女は、即座に「此の犬を打ち殺せ」と言う。狐に化した女は無言化し、ただ男の言うままに「夫の語に随ひ來り寐キ」である。人間的葛藤は、愛欲のとりこになつた男の歌の上にわずかに表れているだけである。人間を描きながら、描こうとする姿勢はまだ十分に熟していない。それは古代的儀礼の枠をはめられた語りの制約の中で、筆が動いているからではないかと考える。生きる葛藤の乏しいストレートさはそこからくるのである。

この説話に古代的儀礼の投影があることはすでに記したが、略記すると、まず男女の相見そめの場に表れている。「其の女壮に媚ビ馴キ、壯睨ツ。言ク「何に行く稚穰ぞ」といふ。嬢答ふらく「能き縁を寛め將として行く女なり」といふ。壮も亦語りて言はく「我が妻と成らむ」やといふ。女「聴さむ」と答へ言ひて」と

あり、農耕儀礼における男女のかけ合いの場が投影している。さらに懷妊と出産とが、生産の豊穰を祈る農耕儀礼と関係し、「二月三月の頃に、設けし年米を春く時」とあるのは、一年間の稲作生活の終末を意味し、この終末の時、狐女は神の元へ帰って行かねばならず、別れの宿命が待っているのである。

またこの説話の結末は、「亦其の子の姓を狐の直と負はす。其の人強き力多有り。走ること疾くして鳥の飛ぶが如し。」「三野の国の狐の直等が根本是れなり。」とあり、上巻第一と同じく、氏族系譜に伴う「本辭」に該当するようで、説話が説明的になつてしまふ。いわば、『記』の天之目牙説話に類するような氏祖説話であり、ここにもこの説話の前代性がみられる。

天之目牙説話は、出自の神秘性靈性を語ろうとしており、『靈異記』上巻第二は、愛欲を描き出している主題や、犬に吠えさせて夫婦仲に破綻を起したり、歌を入れたりしている虚構のある点で、より文学化を進めている。この点で『記』『紀』的なものから一歩文学化を進めてはいる。けれども、先記したような古代的制約から完全に解放されてはおらず、説話文学として昇化しないのである。

上巻第五は「欽明紀」に記された説話と比較し、それとの差違を考へるのに都合良い説話である。

説話は、三宝を尊重する大部屋栖野古が、和泉の海中に楽器的音がすることを聞き、天皇に奏すと信じられず、皇后に奏すと、「往きて看よ」と言われ、調べてみると、落雷にうたれた桶があ

だったので、皇后の許可をえて仏像を造ったという話で、その後は屋栖野古と物部守屋との崇仏可否の争いがあり、屋栖野古を称える記述がある。

「欽明紀」の説話は、

河内国言さく、泉郡の茅渚海の中に、梵音す。震響雷の声の若し。光彩しく晃り曜くこと日の色の如し。天皇、心に異しびたまひて、溝辺直を遣して、海に入りて求訪めしむ。

是の時に、溝辺直、海に入りて、果して樟木の、海に浮びて玲瓏くを見つ。遂に取りて天皇に献る。画工に命じて、仏像二軀を造らしめたまふ。今の吉野寺に、光を放ちます樟の像なり。

とある。「靈異記」がこれと同説話であることは、次の表現によつて理解できる。「和泉の国の海中に楽器の音声有り」「笛箏琴篳篥等の声の如く、或るは雷の振動するが如し。」「昼は鳴り夜は耀き」「吉野の比蘇寺に安置して光を放つ阿弥陀の像、是れなり。」和泉の海中で靈異を示す楠を得て、仏像を造った話で、吉野の比蘇寺の仏像にまつわる説話である。

「欽明紀」の説話は、結局天皇の厚い仏教信仰を語っているが、楠の神秘的な靈異がしきりに強調され、ひいては仏像があらたかな靈威をもつことを暗示している。寺の仏像にまつわる靈驗説話が、「欽明紀」に入れられて、天皇の厚い仏教信仰を語る説話となっているのだと考えられる。

「大花位大部屋栖野古の連の公は、紀伊の国名草の郡の宇治の大伴連等が先祖なり。」で始まる「靈異記」の説話は、冒頭文で予想

されるように、大部屋栖野古を主体に据える。説話は、「靈木の存在を聞いた屋栖野古の熱心な信仰心」「屋栖野古と物部守屋の崇仏可否の争い、守屋の敗北」「屋栖野古の栄達と出家」「屋栖野古の蘇生と極楽浄土の体験」「屋栖野古への賛と前段の極楽浄土の解釈」といった構成である。説話全体に、大伴連等の先祖・大部屋栖野古を称える意図が表れており、天皇皇后の侍臣として活躍した屋栖野古像・仏教信仰心の厚い屋栖野古像・極楽往生した屋栖野古像が浮び上ってくる。

同じ仏像の靈驗説話を土台にしながら、両者には扱いに大きな隔たりのがある。「欽明紀」は、伝承のもつ靈驗説話の本質を生かしながら、天皇が聞き、天皇が求め、天皇が仏像を造った話とし、天皇を主体に説話が構成されている。やはり、伝承を、「紀」の記事に合せるように記しとどめたと言えるだろう。「靈異記」は、天皇皇后の間に大部屋栖野古を入れ、屋栖野古を主体に説話が展開する。屋栖野古が聞き、屋栖野古が奏上し、屋栖野古が「行きて看」、屋栖野古が「仏像を造る応し」と奏上し、許可を得て「大きに喜」んだ屋栖野古が仏像を造らせることになる。「欽明紀」は天皇が主体者であると言え、天皇の活躍する像はない。「靈異記」では、屋栖野古の活躍する人間像が多面的に描き出される。その点が新しい。それは大伴連等の祖・屋栖野古を称える意図に基づくからであり、そこに古代の氏族意識が濃厚に露出している。その上構成は称える話が記録風に列記され、話が話と呼び、事件が事件を呼んで展開するのではなく、断片的な記録のつなぎ合せの感がある。大伴氏の伝える記録が元になっているのである。

う。やはり「諸家にもたる本辞」的傾向の強い説話である。氏族誇示の意識に基づく語りや記録に説話が制約されており、それから解放されない。

祈願がかなえられた靈驗説話をとりあげてみよう。

上巻第九は、娘を鷺にさらわれた父親が、仏への祈願によって、娘を発見する説話である。一方、『出雲風土記』意宇郡毘売崎の説話は、娘をワニザメにさらわれ殺された父親が、神への祈願によって、復讐をとげる話である。

上巻第九は、「飛鳥川原板蓋宮御宇天皇之世、癸卯年春三月頃但馬国七美郡山里人家 有嬰兒女」で始まる。この書き出しは、奈良朝以前の古代説話の表現形式を踏襲するもので、毘売崎の説話「飛鳥浄御原御宇天皇御世甲戌年七月十三日語臣猪麻呂之女子」と類似している。『靈異記』の表現が、前代的なものを継承している例であるが、説話には微妙な質的差違がある。

『出雲風土記』の説話は、神に祈願するとすぐ、娘を食ったワニが百余頭のワニに囲まれて現れ、即座に復讐を果す展開である。ただ『風土記』の説話としては、「大く苦憤り、天に号び地に踊り、行きて吟ひ居て嘆き、昼も夜も辛苦みて、歎めし所を避るることなし。」「慷慨む心を興し、箭を磨り、鋒を鋭くし、便の処を撰び居りて、拾み訴えまをしけらく。」「和爾をば殺割きて串に掛け、路の垂に立てき。」といった表現により、一人の人間のすさまじいまでの復讐の執念が記されるところに、人間を描こうとする新しさがある。

『靈異記』がこれと同じ構成なら、仏に祈願すると、一つのきっかけですぐ娘が見付かる内容になる。けれども、こうした単純な構成をとらないところに、『靈異記』と『風土記』の距離がある。仏に修福して八年後、縁あって他郷へ行き、ある家に泊った。家の童女が井戸水を汲みに行った時、他の童女達がつるべを奪おうとして、お前は鷺のくらい残したと罵ったのがきっかけで、不審に思った父親が主人に尋ねて事が判明し、鷺にさらわれた年月日が一致するので、わが子と知って感涙する、という筋である。八年後のこと、童女が井戸水汲みで意地悪される事件があること、さらに家主に尋ねて分ることなど、すぐ直線的に結末に走らず、三つの節を設けて結末の感動を盛り上げる、構成上の虚構が設定されていることになる。このような構成上の虚構のやや複雑化している点に、『靈異記』の新しさがあるわけである。『風土記』の説話には、どれをとりあげてもそれが乏しい。乏しいのは、虚構の複雑化を制約する何かがあるからだと思えることができるのである。制約しているのは何か。それは、この説話の場合には、文末に「安来の郷の人、語の臣与が父なり。その時より以来、今に至るまで六十歳を経たり。」とあるような表現から、土地の語りであると推察できる。『風土記』の説話は、語りによりかかっている度合いが強いのであり、その制約を受けているのである。『靈異記』は語りと無関係ではないが、語りをとり入れ、利用する余裕をもち、語り手又は記述者の主体性が、『風土記』よりは強くなっていると考えられる。

語りの制約があると、語りによりかかることになり、記述者の

主体性が抑えられるが、語りの制約が作用するのは、説話を信じる古代意識であり、そうした古代意識に支配されている享受者の心が、説話を支えているからである。したがって、享受者に語りを信じる古代意識が薄らぎ、話に興味を求める心がきざしてくると、語り手や記述者の主体性もきざし始め、古代意識の制約から解放されて、説話は虚構性を増していく。享受者の心と、制約からの解放と、虚構性の増大とが、徐々に同時進行するのが、説話史であらう。

下巻第三十七は、未婚女性が懐妊し、青白と青の二つの石を生み、卜者の託宣で郡内の大神の子と分り、石神として祭る説話である。深く古代的信仰観に根ざした説話であるといえる。

この説話は、「応神記」の天之日矛説話に幾分か類似している。沼のほとりに昼寝する女性のほとに、太陽が虹のように輝き、女性性は即時に懐妊して赤玉を生むのである。この赤玉は女の不思議をうかがっていた男の手に入り、それがまた天之日矛の手に渡って、床の辺に置くと美女と化すのである。太陽に感霊する点、玉が女となる点が違うが、女が石を生む点や、石が神性をもつ点、結末は神として祭られる点は同じであって、『靈異記』の説話も、元は天之日矛説話のような古形態をもっていたかも知れない。いずれにしても『靈異記』の説話が、古代性をもつことが指摘できるが、ここでは、説話に対処する理念の違いを問題にしたい。

いうまでもなく天之日矛説話は、息長帯比売の氏祖説話であり、出石の大神の起源説話であって、そこには伝承に対する信仰

が作用している。かくあったと信ずる氏族の心が説話の中に息づいていて、『記』の編者はそれを一応は認めている。少なくとも否定し、無視してしまいう意識はもち合せていないように思われる。各氏族のルーツを互いに尊重し合っているのが、古代社会のルールだったようなところがある。

『靈異記』には、「美乃の国方県郡水野郷楠見の村に、一の女人有り。姓は県氏のなり。」という表現はあるが、氏族意識が強く前面に出ているのではない。それよりも、本当にあった話という点を強調しようとし、広く人に信じさせようとする表現意図が作用していて、そのために出自を明確に記しているのである。それは、「隋西李太安 工部尚書大亮之兄也。武徳年中……」（冥報記中巻）とあるに似て、説話を記す文学意識として行なわれているのであって、氏族の心を離れて一人歩きしている。今や説話は、語り手や記述者によって、利用される段階に至っているのである。

作者景戒はこの説話を、「往古より今来、未だ都て見聞かず。」「是れも亦我が聖朝の奇異しき事なり。」と記し、「前代見聞の奇事」という受けとめ方をしている。『靈異記』の「奇異事」理念について、ここで検討している余裕はないので、国東文麿氏の記されたものを参考にしたい。氏は、「靈異」は事としては奇事、奇異だが、内容はあやしや恐怖、戦慄を伴うような超能力的・超現実的奇異とし、呪力的信仰によってもたらされたものと考えた上で、「だが、靈異記の編者は靈驗・現報の呪力的できことを述べて、これをしばしば『奇異』（奇異しき事）」といっている。そこ

に問題がある。呪力的信仰が人々の生活の隅々にまで浸透している時には呪力的できごととは決して奇異ではない。それは真実であり、当然のできごとである。それを奇異と捉えるのは合理的意識による判断と考えられる。」と記されている⁽¹³⁾。

古代信仰の意識がそのまま生きていたのではなく、理性のふりにかけ、客観的にみた意識として、「奇異事」意識があるのではないだろうか。「是れも亦我聖朝の奇異しき事なり。」は、「も亦」や「我聖朝」に力みがあり、「奇異事」が幾つも日本にあることを、享受者に説こうとする意識が強い。伝承を信じ、伝えようとする古代的意識と、伝承を一度客観視して、しきりに人に信じさせようとする意識との違いであって、信じさせようとするのは理性の働きである。『靈異記』の説話は、古代的信仰に根ざす説話を、理性のふるいを通して受容しているといえよう。

上巻第十三は、大和宇陀の「風流ある女」が、貧しくとも心正しく、身を深くし、野菜を取って食べ、一家陸じく敬けんに暮らして、神仙が感応し、天に飛んだという説話である。神仙思想に基づく説話であることはいうまでもない。

神仙思想は、『紀』『万葉集』『風土記』『懷風藻』などに、作品となって結実している。

『雄略紀』二十二年七月条に、丹波余社郡管川の伝承があり、「蓬萊山に到りて、仙衆を歴り観る。」と記され、『万葉集』(一七四〇)では、「常世、常世辺」という表現になっている。「丹後風土記」では、「為人、姿容秀美しく、風流なること類なかりき。」

「風流之士」「天上の仙の家の人なり。」「蓬山」「仙都」「遠き神仙の界」といった表現がみられる。

『万葉集』の竹取翁(三七九)歌は、「忽に羹を煮る九箇の女子に値ひき。百嬌傳無く、花容止無し。」「偶神仙に逢へり」といった詞書がある。

『懷風藻』では、「嵯巖に神仙を索む。」(二二)、「神仙意に存くるに非らず」(二八)、「神仙の迹を訪はまく欲り、追従す吉野の濤。」(四八)、「年光仙樂に泛かび」(六八)、「琴を弾きて仙と戯れ、江に投りて神と通ふ。」(一〇二)等、他にもあるが省略する。

『靈異記』の「風流ある女」「野に臨み草を採るを事とし」「菜を採り調へ盛りて」「咲を含み訓れ言ひて」「仙草を食ひて」といった表現は、「丹後風土記」の「風流」や、『万葉集』竹取翁の、「羹を煮る」「娘子等皆共に咲を含み」といった表現に類似していて、「風流さ、柔和さ、野草を食べる」といった点が共通している。

『靈異記』の説話は前代的なものをもっているのである。

けれども、神仙説話を受け止めながら、神仙説話としてののみ受容せず、仏教思想との共通性を説くところに『靈異記』の新しさがある。作者は、「誠に知る、仏法を修せ不して、風流を好み仙衆感応することを。精進女問経に云ふが如し。」「俗家に居住し、心を端くして庭を掃へば、五功德を得」といふは、其れ斯れを謂ふなり。」と記し、神仙思想を仏教思想と結びつけて解釈し、説いているのである。これは前代的なものに、自分の説こうとする理念と一致する点を発見し、適切な話の材料と利用しているのであって、古代を今に生かそうとする理念である。『靈異記』の

作者の前代的なものに対する態度は、基本的にこの理念に基づいていると考えてよいのではなからうか。

その他前代的なものとして、下巻三十七の黄泉思想・同三十八の表相思想・同三十九の卜占思想があるが、守屋俊彦氏の論もあり省略したい。

以上、個々に吟味すると、説話に応じて作者の対処の仕方が違ふと思える点も気付くが、全体の傾向として理解できる点をまとめておきたい。

まず、『靈異記』は仏教以前の古代的信仰や理念を語る話を受容しながら、そうした信仰や理念に制約されず、客観視した上で理性のふるいにつけて、自分のもつ理念と一致する点を発見し、それに適合する材料として、古いものを今に生かして利用している。制約から解放された精神は、人間を描いていこうとする新しい態度を示しているが、そうした説話は古代的信仰の外形的に残っている枠や、古代的氏族意識に妨げられて、人間を葛藤的に描き切れないでいる。

また『靈異記』は、文章表現にも古代的なものを継承しているが、語りの制約を受けている前代の説話と違い、語り手や記述者が語りを主体的に利用する余裕をもち、語りの枠に制約されず、まわすに、構成上の虚構を複雑化させていく新しさをもっている。特に世俗説話的な作品ではこの傾向が強いように思える。

このように把握してみると、『靈異記』は古いものの制約から解放されつつある段階の作品、というのが正しいかも知れない。

解放されつつあるが、完全に解放されていない。あるいは、古いものから解放された面と、解放されない面とをもつ、とも言えるだろう。『靈異記』は、過渡期の作品がもつ混沌を、説話文学史上に負っていると指摘できる。

法(1) 「日本靈異記の研究」三五頁。

(2) 右同七十四頁。

(3) 「日本靈異記の研究」一九一頁。

(4) 「万葉集と日本靈異記」(帝塚山学園春秋一二五号)。

(5) 「日本古代の伝承文学の研究」二二九～二三〇頁。

(6) 黒沢氏前掲書一九二頁、福島氏「日本靈異記―古代の文学4」九三～九四頁。

(7) 「日本古代兵制史の研究」一五四頁。

(8) 前掲書九四頁。

(9) 「小予部栖輕の背後」(説話文学研究第十一号)二六頁。

(10) 拙稿「狐婚姻譚成立考」(古代研究第一号)。

(11) 拙稿「習振峯説話の事実と虚構」(国文学研究第五三集)。

(12) 拙稿前掲論文10と同じ。

(13) 「靈異記の現報」(日本靈異記―古代の文学4)三一〇頁。

○テキスト岩波古典文学大系本、ふり仮名省略。